

MICHELE FEDERICO SCIACCA

**QUÉ ES
EL ESPIRITUALISMO
CONTEMPORÁNEO**

55

COLECCIÓN
ESQUEMAS

EDITORIAL COLUMBA

Michele Federico Sciacca, nacido en Giarre (Sicilia) el 12 de julio de 1908, es uno de los pocos pensadores actuales de formación verdaderamente europea y de experiencia integral en los campos culturales, literarios y filosóficos del pasado y del presente. Hasta sus adversarios, recientemente, lo han considerado el más original pensador católico viviente.

Inició su colaboración en la Colección Esquemas abordando el problema de *Qué es la inmortalidad*; siguió con el estudio de *Qué es el idealismo* desde Platón hasta las concepciones actuales; posteriormente dilucidó *Qué es el humanismo*, pasando revista a su interpretación a través de las diversas corrientes filosóficas.

Fuera de colección y con el título de *La clepsidra*, esta empresa publicó su autobiografía, en la que expone la evolución de su pensamiento a lo largo de los acontecimientos de su vida.

En el presente volumen examina aquellas corrientes del espiritualismo contemporáneo que nacen de un intento de superación del idealismo en la dirección del realismo metafísico, pero que toman como punto de partida la tradición idealista. Para todas ellas se trata fundamentalmente de rescatar del inmanentismo el descubrimiento constitutivo del idealismo: la interioridad recíproca del ser y del espíritu. Es así como estudia las principales figuras de este movimiento y reseña sus propios esfuerzos en tal sentido.

COLECCIÓN ESQUEMAS

1. FRANCISCO ROMERO, *Qué es la filosofía* (5ª ed.).
2. JORGE LUIS BORGES, *El "Martín Fierro"* (3ª ed.).
3. JULIO E. PAYRÓ, *El impresionismo en la pintura* (2ª ed.).
4. VICENTE FATONE, *Introducción al existencialismo* (3ª ed.).
5. MARCOS VICTORIA, *Qué es el psicoanálisis* (agotado).
6. CARMELO M. BONET, *Escuelas literarias* (2ª ed.).
7. JORGE ROMERO BREST, *Qué es el arte abstracto* (3ª ed.).
8. JOSÉ LUIS ROMERO, *La cultura occidental* (2ª ed.).
9. JULIÁN MARÍAS, *Idea de la metafísica* (2ª ed.).
10. A. L. PALACIOS, *Masas y élites en Iberoamérica* (3ª ed.).
11. ISMAEL QUILES, *Qué es el catolicismo* (2ª ed.).
12. LUIS JUAN GUERRERO, *Qué es la belleza* (2ª ed.).
13. B. F. STOCKWELL, *Qué es el protestantismo* (2ª ed.).
14. Á. MELIÁN LAFINUR, *El romanticismo literario* (2ª ed.).
15. FRANCISCO ROMERO, *Ubicación del hombre* (3ª ed.).
16. J. M. MONNER SANS, *Introducción al teatro del siglo XX* (2ª e.).
17. VICENTE FATONE, *El hombre y Dios* (2ª ed.).
18. GUILLERMO DE TORRE, *Qué es el surrealismo* (2ª ed.).
19. JOSÉ BABINI, *Qué es la ciencia* (2ª ed.).
20. MARCOS VICTORIA, *Introducción a la psicología* (agotado).
21. JULIO E. PAYRÓ, *Qué es el "fauvismo"* (2ª ed.).
22. BERNARDO A. HOUSSAY, *La investigación científica* (2ª ed.).
23. OSVALDO LOUDET, *Qué es la locura* (2ª ed.).
24. R. A. ARRIETA, *Introducción al modernismo literario* (2ª ed.).
25. RODOLFO MONDOLFO, *El genio helénico* (2ª ed.).
26. DESIDERIO PAPP, *Qué es el átomo* (2ª ed.).
27. F. ESCARDÓ, *Qué es la pediatría*.
28. KURT PAHLEN, *Qué es la música* (2ª ed.).
29. TEÓFILO ISNARDI, *Teoría de la relatividad* (2ª ed.).
30. ÁNGEL VASSALLO, *El problema moral* (2ª ed.).

COLECCIÓN ESQUEMAS

31. R. MONDOLFO, *Arte, religión y filosofía de los griegos* (2ª ed.).
32. NICOLÁS REPETTO, *Qué es el socialismo* (2ª ed.).
33. JOSÉ FERRATER MORA, *Qué es la lógica* (2ª ed.).
34. JUAN MANTOVANI, *La crisis de la educación* (2ª ed.).
35. PEDRO MIGUEL OBLIGADO, *Qué es el verso*.
36. RODRIGO BONOME, *Qué es el color*.
37. ENRIQUE ANDERSON IMBERT, *Qué es la prosa*.
38. FERNANDO MÁRQUEZ MIRANDA, *El arte primitivo*.
39. TEÓFILO M. TABANERA, *Qué es la astronáutica*.
40. RAMÓN COLUMBA, *Qué es la caricatura*.
41. AUGUSTO R. CORTAZAR, *Esquema del folklore*.
42. FRANCISCO VALSECCHI, *Qué es la economía*.
43. N. R. ORTIZ ODERIGO, *Orígenes y esencia del "jazz"*.
44. J. H. G. OLIVERA, *La economía del bloque colectivista*.
45. MICHELE F. SCIACCA, *Qué es la inmortalidad*.
46. ENRIQUE ANDERSON IMBERT, *El cuento español*.
47. MICHELE F. SCIACCA, *Qué es el idealismo*.
48. KURT PAHLEN, *Qué es la sinfonía*.
49. MICHELE F. SCIACCA, *Qué es el humanismo*.
50. HELLÉN FERRO, *Qué es el cine*.
51. MARIANO BAQUERO GOYANES, *Qué es la novela*.
52. JORGE ROMERO BREST, *Qué es el cubismo*.
53. FEDERICO A. DAUS, *Qué es la geografía*.
54. ALONSO ZAMORA VICENTE, *Qué es la novela picaresca*.
55. MICHELE F. SCIACCA, *Qué es el espiritualismo contemporáneo*.

FUERA DE COLECCIÓN

MICHELE F. SCIACCA, *La clepsidra* (autobiografía).

COLUMBA S. A. C. E. I. I. F. A.

SARMIENTO 1889, 5º piso

— BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723.
Copyright by Columba S. A. C. E. I. I. F. A., Buenos Aires, 1962.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

QUÉ ES EL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO



MICHELE FEDERICO SCIACCA

Del natural, por Horacio Videla.

EDITORIAL COLUMBA

Traducción del profesor Horacio A. Difrieri.

DIGITALIZADO

PELA



bibliotecanacionalista1.blogspot.com
bit.ly/bibliotecanacionalista (drive)

I. CARACTERES DEL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO

1. *Su posición en la filosofía contemporánea.*

EL espiritualismo contemporáneo se encuadra en el vasto y profundo renacimiento del pensamiento católico que caracteriza aproximadamente los últimos cuarenta años de nuestro siglo y que indica el fin del monopolio de la cultura llamada "laicista", que dominó la segunda mitad del siglo pasado hasta el comienzo del nuestro. Se puede afirmar, sin temor a un desmentido justificado, que —frente a los nuevos dogmatismos de las varias formas de materialismo y neopositivismo— hoy el único pensamiento, entendido como investigación libre y crítica, es el de los filósofos y escritores espiritualistas. Es importante hacer notar con respecto a esto —como uno de los méritos esenciales del espiritualismo contemporáneo— que la filosofía católica es hoy uno de los elementos vivos y dinámicos de la cultura militante, una presencia activa e incitadora.

En efecto, a pesar de que ciertas intransigencias de la cultura laica y otras de una cultura católica anclada en fórmulas estériles, hacen todavía difícil un diálogo fecundo, es actual el diálogo de los católicos con las exigencias más vivas del pensamiento moderno y contemporáneo. Éste es, a nuestro parecer, el acontecimiento

más significativo de los últimos treinta años: el haber surgido de su aislamiento la cultura de los católicos, esto es: de los seminarios y de los institutos pontificios, donde había logrado confinarla el pensamiento laico, exilándola del mundo de la cultura militante, en una condición de inferioridad que pesaba hasta en aquellos católicos de talento que, no obstante, algo representaban en la cultura viva. El paso de la postura aislacionista —ambos mundos se ignoraban y se excomulgaban recíprocamente— a la de una toma de posiciones, de crítica constructiva y de comprensión, señala el comienzo del despertar y de la formación de una verdadera cultura de los católicos ⁽¹⁾.

Esta apertura frente a las exigencias y a la sensibilidad del mundo moderno implica, naturalmente, riesgos, no en sí misma, sino en el caso de que falte una adecuada profundización crítica del problema. Tal apertura, en efecto, no va dirigida en el sentido de ver hasta qué punto se pueden hacer “concesiones” o de aceptar, como “filósofos”, a pesar de las posiciones de los adversarios, llegar a las mismas conclusiones y luego agre-

(1) Las expresiones “filosofía católica”, “cultura católica” y análogos dan lugar a equívocos y, sobre todo, a uno maliciosamente aprovechado por los llamados “laicistas” de mala voluntad. Estos entienden por “filosofía católica” aquella especulación que se mueve con la verdad de fe o se funda sobre ella, por cuyo punto de partida es dogmática y no crítica, no es filosofía. Ahora bien: es evidente que una filosofía católica en este sentido no ha existido jamás y que desde San Agustín en adelante se ha afinado y precisado más la distinción entre verdad de fe y verdad de razón, esto es: se ha afirmado siempre la autonomía de la razón y su criticidad. Decir que la “filosofía de los católicos” se funda en la fe y por consiguiente es dogmática y no es filosofía, es prueba de mala fe o de suficiente ignorancia. En realidad no hay “filósofos católicos” sino “católicos filósofos”, como hay católicos poetas, escultores, novelistas, etc.

gar como “cristianos” (desde afuera) la fe; o, en otro sentido aún, de asimilar las propias posiciones a las antitéticas para actuar un “colectivismo cristiano” o un “marxismo cristiano” o una “filosofía sin metafísica”. Estas y otras equívocas soluciones acriticas de los superficiales (y, por consiguiente, de los intemperantes) denuncian la falta de conocimiento del verdadero problema. Evidentemente, el problema es otro: a partir de la ruptura operada en el pensamiento moderno entre hombre y Dios (aquí está el verdadero problema), por la cual o Dios niega al hombre (teologismo antihumano) o el hombre niega a Dios (humanismo absoluto) —o Dios sin el hombre o el hombre sin Dios—, se trata de recuperar la unidad del hombre, de conquistar el punto de vista, necesariamente metafísico, que dé al hombre la inteligibilidad profunda de su integralidad. Se trata de demostrar que la crítica más exigente, intransigente y agotadora prueba que la “naturaleza” misma del hombre, en su movimiento dialéctico concreto, contiene todos los elementos comprobantes de que hay un orden teórico de verdad, que es orden del pensar y del hacer, constitutivo de la misma humanidad del hombre, esto es: de la persona, fundamento de las razones de la existencia de Dios. La verdad de fe es el complemento de este orden objetivo críticamente fundado, en cuanto se demuestra aun la conveniencia, la concordancia y la convergencia, no exterior, sino “vital” y “viviente”, de los dos órdenes distintos e inmensurables, pero no separados ni superpuestos.

El espiritualismo contemporáneo, que puede considerarse como una forma original de neoagustinismo, sin especial referencia al agustinismo medieval y sin posi-

ciones de intransigencia en su confrontación con el neotomismo, ha nacido y se ha desarrollado en el interior de esta problemática y de estas exigencias. Así, el espiritualismo contemporáneo, aparte cualquier intemperancia polémica, no es sustancialmente antitomista. Podríamos agregar que, superada la fase incierta de formación, se ha ido precisando como metafísica del ser y ha logrado vencer muchas desconfianzas o preocupaciones de los tomistas abiertos y sensibles a la problemática del mundo moderno. Se ha llegado a una colaboración crítica en muchos aspectos y, en algunas ocasiones, a un encuentro fecundo acerca de problemas esenciales. Podríamos afirmar que los tomistas más abiertos, bajo el estímulo de los espiritualistas cristianos, han sido impulsados a nuevas interpretaciones de Santo Tomás menos tradicionales y menos aristotélicas, más platónicas y agustinianas. Algunos espiritualistas cristianos se han servido, por su parte, de estas nuevas profundizaciones del tomismo para poner a prueba su propia posición especulativa. En una palabra: el espiritualismo contemporáneo ha inducido al neotomismo a renovarse; este último ha estimulado a algunos neoagustinianos a recuperar algunas tesis tomistas y a desarrollar los aspectos más metafísicos y especulativos del agustinismo, sin conceder nada a una tradición de carácter más místico que filosófico, a soluciones voluntaristas, exigencialistas, y, quizás, a una "filosofía edificante". No obstante la peculiaridad y distinción de las posiciones, hoy es posible el encuentro y el entendimiento entre neotomismo y nuevo espiritualismo cristiano en un punto más allá de lo caduco y de las oposiciones artificiosas y abstractas. Ésta parece ser una

conquista de gran importancia y uno de los elementos más positivos, significativos y fecundos del pensamiento contemporáneo.

2. Problemática de la "*Philosophie de l'esprit*".

El espiritualismo contemporáneo tiene dos centros de irradiación: Italia y Francia, el uno independiente del otro, pero todavía vinculados idealmente. En Francia ha tomado el nombre de *Philosophie de l'esprit*, título de una bien conocida colección que ya supera los sesenta volúmenes, fundada y dirigida en 1934 por Louis Lavelle y René Le Senne, editada por la casa Fernand Aubier. Más que una corriente o una escuela, representa una orientación general de pensamiento, sin que esto signifique eclecticismo. Las líneas programáticas, sin ser rígidas, son, al contrario, claras y precisas. Su lejana inspiración es cartesiana y, por tanto, tiene su raíz en la tradición filosófica francesa. De ella (de Descartes a Malebranche, a Hamelin y aun a Bergson) extrae dos afirmaciones esenciales: a) el *cogito* o elemento existencial (no "existencialista"), en el sentido de que el pensamiento, aun en su universalidad, es pensamiento de un sujeto; y b) la idea del Ser infinito y perfecto. Entonces, agustinianamente, el hombre y Dios. "Así en el centro de esta filosofía *bicéntrica*, como escribe Le Senne, la personalidad humana está unida a la universalidad, cuyo origen es Dios y de la cual el mundo es la realización." No es necesario sacrificar ni el "polo humano al divino" (Spinoza), en cuanto "el hombre, destituido de la iniciativa, se convierte en un modo de la sustancia en el cual Dios se naturaliza" y, por tanto,

con él se pierde también Dios; ni "el polo divino al polo humano" (Sartre): "la iniciativa humana se convierte en arbitraria, irracional y loca" y, por tanto, se sacrifica también el hombre.

Esta filosofía bicéntrica se sentía amenazada, en el momento de surgir, "por los progresistas de la ciencia y de la técnica", esto es: por el renacimiento del positivismo. Ya sea en la "forma de un positivismo lógico, a la manera del *Wiener Kreis*, o de un positivismo biológico, como generalmente lo concibe el pensamiento médico, o de un positivismo sociológico, termina por sacrificar en el hombre el sujeto al objeto". Esta parcialidad trae consigo gravísimas consecuencias "teoréticas", "prácticas" y "espirituales" que se extienden hasta "desconocer la trascendencia del espíritu en relación con todas sus manifestaciones" y a "suprimir la personalidad del hombre por no considerar más que la naturaleza de la cual surge". Los progresos y los descubrimientos de la ciencia no deben llevarnos a error, observa a su vez Lavelle, acerca de la existencia de "otras obras del espíritu, el arte, la moral, la religión misma, de las cuales no se puede pensar en hacer ciencia sin correr el riesgo de desconocer o de anular su esencia original e irreductible. Más aún: se acentúa una desconfianza con respecto al espíritu mismo que hace la ciencia, pero que la elude; y, a pesar de las contradicciones, no se teme siempre negarlo o hacer ciencia de él a su turno, que es volver a lo mismo, porque hacer ciencia de él es materializarlo". La moral no se puede transformar en ciencia sin "reducirla al hecho, a las costumbres", que puede describir, pero no regular. "La ciencia no la sustituye: tanto sirve al delito como a la virtud; y la condición

misma del mundo demuestra con suficiente claridad que la civilización no se mide en el nivel de la ciencia en una época dada, sino en la pureza de las intenciones en la conciencia de los individuos o de los pueblos." Ciencia y moral "representan dos grados: la ciencia que trata de definir el encadenamiento de los fenómenos y sus condiciones de posibilidad; la moral que busca valerse de aquel mismo orden que la ciencia descubre para subordinarlo a un orden superior que le permita no sólo conocer el mundo sino también quererlo. Tal es el oficio del espíritu que crece continuamente del fenómeno al ser, de la causa a la razón de ser, del dato al acto que lo da y del hecho que es sufrido al valor que lo justifica. De modo que la *Philosophie de l'esprit*, más allá del fenomenismo y del relativismo científico, que no puede bastar para apagar nuestra conciencia, intenta una nueva aproximación entre la moral y la metafísica".

Como se ve, el espiritualismo contemporáneo (francés e italiano) coloca en su puesto la ciencia y la técnica. Estos filósofos están justamente preocupados por que una sobrevaloración de los descubrimientos científicos o de los progresos técnicos haga olvidar o desconocer los valores estéticos, morales y religiosos. Ninguno querrá decir que este peligro no nos amenaza. Esto significa el peligro de construir la más espléndida civilización técnica y científica, tumba colosal de los valores espirituales y, por tanto, de la verdadera humanidad del hombre y de su trabajo. Una civilización exclusivamente científica y técnica señalaría la edad más bárbara e inhumana que la historia haya conocido jamás. Esto no significa combatir el progreso científico en todo

lo que tiene de positivo. El problema no es combatir o destruir la ciencia y la técnica; la primera, potente instrumento de conocimiento, y la segunda, otro poderoso instrumento de utilidad. La cuestión es otra, y precisamente la de no crear el ídolo de la ciencia y de la técnica, es decir: tener de ellas la inteligencia pero no la superstición. La ciencia y la técnica nos engrandecen en el mundo y, por consiguiente, materialmente; es necesario no dejarse "materializar" por ellas. Engrandezcámonos en el mundo, pero no permanezcamos pequeños en el espíritu, pues de otra manera seríamos monstruos. Bergson decía, para seguir con los franceses, que el mundo moderno, desmesuradamente engrandecido en el cuerpo, tiene necesidad de un "suplemento de alma". Los filósofos de la *Philosophie de l'esprit* francesa y los del espiritualismo cristiano italiano, sin negar el valor de la ciencia y de la técnica, quieren dar al hombre de hoy este suplemento de alma, como lo llama Bergson.

La ciencia *transforma* la naturaleza y, a través de la técnica, hace de ella, que es un dato, una obra del hombre y su casa en la tierra; pero el hombre no se contenta con transformar la naturaleza para hacerla siempre más favorable a sus necesidades. Hay en él otra exigencia más profunda y más humana: transfigurar las cosas, ver en ellas la verdad en relación con el espíritu, y transfigurar no es cosa de la ciencia y de la técnica, sino de la poesía, del arte, de la filosofía, esto es: de la actividad verdaderamente creadora del hombre. La ciencia "envejece", el arte y la filosofía se convierten en antiguos sin envejecer; la ciencia nace pequeña, como escribe Leopardi, la poesía nace grande; en la ciencia se puede ser mediocre y aun ser descubri-

dor e inventor; en poesía y en filosofía se puede ser sólo genial o no se es filósofo ni poeta; la ciencia es labor colectiva, en continuación; el arte y la poesía son creaciones personales.

Contra las pseudociencias, negativas de la filosofía y del hombre, la filosofía del espíritu, agrega Le Senne, "ha querido, antes que nada, poner el espíritu en su puesto, el cual es evidentemente... el primero" en el doble sentido de *mind* (psicológico, empírico) y de *spirit* (metafísico, religioso). Por consiguiente, se vincula con el idealismo absoluto, "personalista contra Hegel, al cual asocia, según las enseñanzas del cartesiano Malebranche, una forma de intuicionismo". Espíritu del hombre con referencia al Espíritu universal absoluto, "en el seno del cual la verdad y la belleza, el bien y el amor, hallan el principio de su valor". Esta "relación teándrica es el eje de la filosofía del espíritu", del espíritu "en cuanto humano", *a parte hominis* o del hombre concreto en el mundo, y, por lo tanto, "fenomenología" (de origen cartesiano o biraniana más que husserliana), pero "la fenomenología tiende a extender la ciencia; la filosofía del espíritu está orientada hacia la metafísica; concebida como misión de la filosofía". Por consiguiente, "la unidad de los espíritus se realiza con la convergencia de los esfuerzos y de los valores en una unidad soberana: Ser, Acto, Valor absoluto, Dios, del cual se irradia la verdad inagotable, y de los espíritus singulares y de las normas según las cuales cada uno de éstos persigue el valor determinado que su carácter, su situación y su elección le designan". Es todavía filosofía del espíritu "en cuanto universal", es decir: "después de haber considerado el espíritu en el

hombre", lo examina "en cuanto superhumano, universal, absoluto". La metafísica persigue dos fines de grandísima importancia: "debe elevar la tensión de nuestros esfuerzos hacia este o aquel valor, volviéndolo hacia la unidad de todos los valores mismos. Por estos dos fines, es la más alta meditación de coraje y de paz".

La filosofía del espíritu se presenta, en definitiva, como "doctrina de la salvación". No ciertamente en sentido propio, pues de otra manera sería una religión, y no una filosofía en el significado canónico de esta palabra. La *Philosophie de l'esprit* es filosofía de la salvación en el sentido de que es una filosofía que se abre a la integración con la religión cristiana y, en este caso, católica. Adviértase que se debe desconfiar de las filosofías que se presentan como religiones y, por tanto, salvadoras: son diabólicas. Frente a una filosofía de la salvación así entendida, es necesario invocar en seguida las verdades religiosas a fin de que nos salven de filosofías similares.

Ésta es aún una filosofía de la experiencia, pero no sólo del objeto o de las cosas. Como aclara Lavelle, es experiencia espiritual, "que está mezclada, ciertamente, con la experiencia material y que no podemos aislar más; que nos presenta el espíritu operante, en el momento en el cual, generándose a sí mismo, genera también, no las cosas, sino el sentido de las cosas; para ello recurre al testimonio de otros espíritus con los cuales no cesa de cooperar y de unirse por medio de las cosas que todavía los separan, como separan a cada uno de ellos del espíritu puro. Tal es la experiencia que la *Philosophie de l'esprit* intenta profundizar y promover, y por medio de la cual persigue, a través de los domi-

nios del Ser, esa realidad viva y omnipresente de la cual el materialismo no quiere conocer más que el cuerpo, o sea: el cadáver".

Éstos son los temas principales de la corriente de pensamiento más significativa y más especulativamente válida de la Francia de hoy, aunque, como especulación seria y no de aficionados, no ha conocido el éxito del café, de los salones, ni de los reporters.

3. Problemática del espiritualismo italiano.

El espiritualismo contemporáneo, en Italia, es, hasta hoy, la última palabra significativa de la filosofía de este país, la corriente más viva, conocida y discutida. En el último decenio se ha ido sistematizando y definiendo cada vez mejor, con método y problemática propios. Se ha llamado "espiritualismo" porque le es esencial el concepto de "espíritu", que es esencial al hombre y a la filosofía como tal, como es esencial al actualismo de Gentile, de quien provienen casi todos sus representantes. Pero la asunción del "espíritu" en todo su peso y del hombre en toda su integralidad lleva consigo la crítica del actualismo y de todo inmanentismo e historicismo absolutos, en cuanto la vida espiritual revela en su dinamismo elementos que la impulsan a la trascendencia teísta. Por tanto, el neoespiritualismo es también idealismo, pero no subjetivismo; filosofía de la "interioridad" considerada en su significado metafísico, no de la inmanencia; idealismo entonces, trascendentalista u objetivo, de decidida inspiración platónico-agustiniana.

En consecuencia, es contrario a toda forma de posi-

tivismo; sostiene, en efecto, que es primero el espíritu en su actualidad siempre actual y no el hecho que, como hecho de experiencia, presupone el espíritu. Y es también contrario a toda tentativa de empobrecimiento de la *experiencia* misma, que no es sólo externa o sensorial, sino también ante todo espiritual o interior, y a toda contaminación de filosofía y ciencia. Por consiguiente, es contrario a todas las formas de neopositivismo, tanto científicas como materialistas, a las cuales considera como negativas de la filosofía, posiciones de no-filosofía, ingenuas y presuntuosas en su dogmatismo y unilateralidad. Sin embargo, el neoespiritualismo contemporáneo no niega el valor de los descubrimientos científicos ni la importancia de su eficacia práctica y transformadora, como tampoco niega que las ciencias sean un momento del conocimiento. Pero se opone con todas sus fuerzas a la idolatría de la ciencia, que implica el sometimiento a la naturaleza y transforma al hombre de conquistador en conquistado, en el momento mismo en que el fin del hombre se identifica inmanentemente con la conquista y transformación del mundo.

El neoespiritualismo hunde sus raíces en la filosofía cristiana tradicional, con decidida preferencia por el filón que se extiende desde San Agustín hasta Rosmini. Se presenta asimismo como humanismo integral y auténtico, filosofía integral de la experiencia, y por su totalidad e integralidad descubre críticamente que el fundamento y el fin del hombre y de la experiencia global es Dios, Persona absoluta.

Por otra parte, el espiritualismo italiano contemporáneo está empeñado en reconquistar la estructura misma

del pensar humano, la validez de la razón, la supremacía del espíritu, el concepto de filosofía hoy amenazado o negado por las no-filosofías de la materia, de la praxis, de la nada. No se contenta con "describir" la existencia, sino que funda una ontología; no se limita a las descripciones fenomenológicas ni a los análisis psicológicos; quiere hacer metafísica: quiere "filosofar", no "filosoficar"; reflexionar sobre la profundidad del pensamiento, no sobre la superficie.

La influencia agustiniana en el espiritualismo está comprendida en estos límites: ante todo, el principio de la "interioridad" de la verdad; digo interioridad en el sentido metafísico y no psicológico. Con esto reafirma que el sujeto propio de la filosofía es el hombre y no la naturaleza, como reafirma la verdad eterna del platonismo, esto es que la Idea es el primer ontológico. Y como "interioridad", en el sentido agustiniano, implica trascendencia, porque lleva consigo la presencia en nosotros de la verdad, el neoespiritualismo es, agustinianamente, una antropología teísta o, si se quiere, un humanismo teocéntrico. Pero el alma agustiniana del espiritualismo contemporáneo es mucho más compleja; se trata de un inconfundible "modo" de filosofar; diríamos: de un "estilo" que inviste toda la problemática filosófica, así en la manera de colocarla, como en la de tratarla y profundizarla. En cuanto a la influencia rosminiana, es decidida y directa en el espiritualismo del que escribe estas páginas, más que en Carlini, Guzzo y otros espiritualistas. Carlini se ha limitado a elaborar la teoría rosminiana del sentimiento fundamental y Guzzo tiene con Rosmini sólo contactos ideales. El autor de este escrito, en cambio, lo ha retomado en pleno, sobre todo al Ros-

mini metafísico, y, a través de San Agustín, Gentile y la problemática de nuestro tiempo, lo ha profundizado y desarrollado al extremo de que la "filosofía de la integralidad", que es, en efecto, la nuestra, a pesar de su evidente inspiración rosminiana, no puede llamarse neorrosminianismo.

II. EL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO EN FRANCIA

1. *La dialéctica del eterno presente de Louis Lavelle.*

EL espiritualismo de LOUIS LAVELLE (1883-1951) es definido por el mismo autor ⁽¹⁾ como "dialéctica del eterno presente", donde el término "dialéctica" significa "experiencia de la participación en la cual recogemos la relación viviente entre el ser que es propio y el ser que nos sobrepasa, no como un vacío más allá del cual no se puede decir nada, sino como una presencia a la cual incesantemente nos atenemos y que no cesa de enriquecerse". Dialéctica quiere decir aquí, en el sentido platónico (y no hegeliano de superación de oposiciones), aquella experiencia constante que "nos obliga sea a poner el todo, sea a poner el yo, pero a ponerlos siempre por la relación que los une". Por consiguiente, participación del ser finito en el ser infinito o Dios; la participación es, en efecto, el problema central del pensamiento laveliano. Los dos conceptos de "tiempo" y "libertad" surgen profundamente claros y

(1) Obras principales: *L'Etre*, 1ª ed., 1928; 2ª ed., 1947; *La présence totale*, 1930; *La conscience de soi*, 1933; *De l'acte*, 1937; *Le temps et l'éternité*, 1945; *Traité des valeurs*, 1951; *De l'âme humaine*, 1952.

las páginas que el filósofo les dedica representan la parte más original de su pensamiento.

La intimidad del yo pensante consigo mismo es intimidad con el ser: el ser es interior a nosotros; entre nosotros y el ser hay una "parentela ontológica" desplegada en toda su profundidad en la *participación*. Idealismo platónico (no trascendental) y ontologismo en el cual se retoma el motivo agustiniano de la interioridad, más que en la genuina forma de San Agustín, en la de Escoto Eriugena y Malebranche, en la cual se inspira Lavelle, además de la de Plotino, Descartes y Maine de Biran. Esto explica también su método de filosofar: sistemático y arquitectónico. Lavelle se mueve desde un punto central (el hecho primitivo — constante y común a todos los hombres, que la filosofía pone en evidencia — es la comunión con el todo y éste es el acto constitutivo del sujeto humano como tal), del cual se recaba todo sin agregar nada desde afuera a través de un sucesivo descubrimiento de actos particulares; aquel punto originario se desarrolla desde el interior como una luz que irradia poco a poco. Por lo tanto, Lavelle entero está en cada página: no es que gire siempre en torno del mismo punto casi repitiéndose, sino constantemente profundiza aquel centro luminoso que se hace cada vez más claro y siempre revela más su significado. Y no puede ser de otra manera una vez que las determinaciones están en el Absoluto y éste en ellas, como que es lo más esencial, íntimo y profundo, aun trascendiéndolas a todas por su infinitud. El teofanismo neoplatonizante de Eriugena está presente en Lavelle y da a su pensamiento un carácter teológico-místico esencial.

Tiene también un aspecto moral, perfectamente correspondiente al núcleo metafísico, caracterizado por motivos estoico-spinozianos además de cristianos (un ideal de sabiduría que encuentra su culminación en la "santidad") y de una decidida posición de crítica de las morales de la insatisfacción, de la soledad, de la angustia, del individualismo decadente y pesimista. Contra la inmoralidad radical de estas tendencias, la filosofía de Lavelle se inspira toda en el propósito de reivindicar y de salvar los imprescindibles valores de la persona. Quiere devolver a los hombres la fe y la "alegría" de permanecer fieles a sí mismos, de reconocer la propia vocación: no la evasión y la fuga de nosotros, sino la aceptación de nuestro propio límite, colmable en el seno de lo divino, presente en cada uno de nosotros, todos presentes a su vez (lo es el universo entero) el uno para el otro en la presencia del Ser. Vano oscilar sin esperanza entre el lamento "complaciente y melancólico" del pasado y la "esperanza y el temor" del porvenir; vivir mejor en el presente con todas las propias fuerzas en lucha contra los fantasmas del amor propio. El motivo que domina todo el pensamiento laveliano es el *in te ipsum redi* y el *trascende te ipsum*: el hombre no debe evadirse de sí, sino retornar a sí mismo, porque Dios está en él y él está en Dios. "La dialéctica del eterno presente" es el desenvolvimiento. Tratemos de delinear los pasajes fundamentales.

En la experiencia originaria y pura, perfectamente coincidente con su objeto, alcanzamos al Ser presente en nosotros. A la dificultad fundamental que siempre se ha opuesto al ontologismo, de no poder salir jamás de la subjetividad y, por consiguiente, de no poder reco-

ger más que un estado de conciencia, Lavelle responde que "la conciencia es interior al ser y no viceversa"; por tanto, idealismo ontológico y no subjetivo.

Esta ontología tiene un fuerte acento moral: cada parte, ontológicamente, no es más separada del todo y existente por sí misma; sólo nuestra atención o nuestro deseo parecen separarla. La "conciencia no es una forma pura que los objetos llenan, sino una realidad plena *dont la conscience les détache en la divisant*". Unirse a lo que está fuera de la individualidad propia, persiguiendo el mismo valor y participando del mismo ser: he aquí la comunicación entre las conciencias, la cual es posible, por lo tanto, sólo "en una interioridad profunda y secreta que les es común, en la cual cada una de ellas penetra por mediación de la otra".

Platonismo en la forma de Malebranche, que funda la comunión de los espíritus en la participación en Dios. Toda la filosofía de Lavelle está penetrada del principio de la "univocidad" del ser.

Lavelle niega que el ser sea "colectividad", suma de todos los seres particulares; es la unidad simple, absoluta, sin divisiones ni determinaciones; es el fundamento y no la multiplicidad de los elementos finitos; es un indeterminado positivo, donde cada ser finito "recorta" su mundo. "El ser contiene todas las diferencias y las anula todas." Nos hallamos frente al problema más difícil del platonismo y del ontologismo, el de la relación entre el uno y los muchos. Lavelle intenta resolverlo de manera ciertamente original y digna del examen más atento. Ya en el volumen *De l'Être* explica la afirmación, por cierto oscura, de que el Ser es la unidad simple, absoluta y, conjuntamente, la totalidad perfecta

de los particulares, estableciendo una analogía con la doctrina kantiana del espacio y el tiempo. Ni el espacio ni el tiempo son la suma de los lugares y de los instantes, porque tales lugares y tales instantes sean inscriptos en la totalidad del espacio y del tiempo, sino que más bien "cada uno de ellos representa una mirada sobre la infinitud misma del espacio y del tiempo".

Lavelle retoma el problema en *La présence totale* y, en particular, en el volumen *De l'acte*, e insiste en definir el ser como *acto*, "operación por la cual el ser se pone a sí mismo eternamente", como la eficacia pura, la suprema fuente de cada determinación y de cada valor, "un acto sin limitaciones o, en otros términos, como libertad pura".

Este concepto del Ser como Acto y libertad pura da motivo a Lavelle para defenderse de la acusación de panteísmo: "... Nos parece que deberemos protegernos de toda sospecha de panteísmo y que más bien nuestra doctrina podría ser considerada, en cierto sentido, como lo contrario de aquel panteísmo objetivo en el cual, reinando necesariamente la ley del Todo en las partes, las ideas mismas de Todo y de parte se encuentran abolidas". Porque, si bien las partes no pueden existir sin el todo ni fuera del Todo, cooperan con el Todo, reciben cierta independencia, una existencia y una potencia que les son propias. Y es precisamente así —según Lavelle— desde el momento en que el ser total es definido como acto sin limitación o, con otras palabras, como libertad pura.

¿Cómo se realiza esta libertad de los seres finitos? O, en otros términos, ¿cuál es la relación entre la

libertad finita y la libertad infinita? Lavelle responde con la *dialéctica de la participación*.

Mientras tanto, la identificación del "Ser" y del "Acto" hace posible la participación del ser, que parecía negada o puesta sin justificación, dado que el ser no admite graduaciones. En cambio, "cuando se trata del Acto no hay dificultad en admitir que permanece siempre idéntico y que, sin dividirse, suministra a todo ser particular toda la potencia eficaz que necesita para convertirse en lo que es. Puesto que lo contrario de la actividad no es la nada sino la pasividad. . ." Para explicar esta pasividad, Lavelle introduce el concepto de *intervalo*, correspondiente a la "félure" de Le Senne, "aquella especie de defecto ontológico que sería esencial para la existencia misma del universo"; y por eso, en suma, "la vida es para nosotros una iniciativa ininterrumpida, un recomienzo indefinido, una promesa siempre nueva y, asimismo, una serie imprevisible de pruebas que se aceptan y de dones que se reciben".

El intervalo absoluto es el que separa la nada del ser; pero sólo es cubierto por la actividad creadora de Dios. La imposibilidad en que nos hallamos de poner la nada de otra manera que no sea una expresión verbal, nos obliga a pensar el intervalo en el ser mismo como un intervalo entre lo posible y lo real, entre la esencia y la existencia, abarcado de modo diverso por Dios y por nosotros. Para Dios, la existencia sigue, si así puede decirse, en un proceso de circularidad eterna, la esencia: Dios es esencia que se cambia continuamente en existencia en la participación. En nosotros, en cambio, la existencia pone la esencia. Hay que invertir, dice Lavelle, la relación clásica entre la esencia y la existen-

cia, y considerar la existencia como el medio de conquistar la esencia.

El concepto de intervalo es análogo al existencial de "fractura", pero debe tenerse cuidado de no confundirlo con éste, porque mientras la "fractura" existencialista es radical pobreza de la existencia, el intervalo no es "una privación más que para nosotros, porque expresa precisamente aquella plenitud del ser concreto, siempre presente, siempre ofrecido, pero al cual no cesamos de responder con una acción que nos es propia y que es la única capaz de hacer nuestra, según una perspectiva única hacia el mundo, su superabundancia en cada dimensión".

La noción de intervalo revela cómo puede realizarse la libertad de los seres finitos. La libertad es en nosotros el poder de decir sí o no, mientras que Dios es el poder de decir únicamente sí. Nuestra libertad es el "poder de determinarse", el libre albedrío, que Lavelle define como el poder de opción entre la actividad, que no puede ser más que espiritual, y la pasividad, que se impone a nosotros de cada lado apenas cede nuestra actividad.

De aquí podemos comprender las razones que aduce Lavelle para defenderse de la acusación de panteísmo. Aporta a la solución del problema de las relaciones entre la libertad divina y la humana la piedra de toque de su doctrina. Entre los seres finitos y el Ser no hay una relación de pertenencia estática sino de cooperación dinámica. El misterio sublime de la participación es aquel por el cual los hombres han sido *creados creadores*. El panteísmo no ha comprendido —observa Lavelle— que es necesario hacer del Todo una libertad, no una sustancia.

El Todo, el Acto puro, porque es propiamente libertad, es persona. No es una pluralidad infinita de personas, no una relación de personas finitas, ni siquiera una superpersona. Para Lavelle "el Acto es al mismo tiempo una persona y el hogar de toda existencia personal", porque "sería paradójico acordar carácter de persona al individuo, en el momento en que se eleva a lo universal, y rehusarlo a lo universal que precisamente se lo confiere".

Participación, libertad, tiempo y eternidad son inseparables en la "dialéctica del eterno presente". En efecto, según Lavelle, el tiempo para el ser finito es un medio de participar en el Eterno: es presente siempre renovado, el único que existe en *acto*. El problema de la *libertad* es inseparable del de tiempo, que Lavelle entiende de manera diferente de la concepción clásica, en la cual el futuro sucede al pasado que continuamente lo genera en una relación de causa y efecto. El futuro considerado en sí pertenece al tiempo que está realizándose, esto es: *convirtiéndose* en pasado. "Hasta ahora no hay más que una posibilidad intemporal; la libertad que lo realiza lo hace entrar en el tiempo sin pertenecer, ella misma, al tiempo. La libertad es, entonces, creadora del tiempo y cuando decimos que es *primera* lo decimos para mostrar que no ocupa puesto en el tiempo, donde no hay nada primero, sino que hace descender la eternidad en el tiempo. Puede hacerlo gracias al instante en que actúa con función doble, porque es el punto móvil en el cual no cesa de operarse la conversión del porvenir en pasado, es decir: la génesis misma del tiempo.

En esta dialéctica se precisa el sentido y el valor de

la existencia. La muerte “y ya el solo pensamiento de la muerte absolutiza todas las acciones de nuestra vida en virtud de la conversión que las sujeta y las transforma de acontecimientos materiales y temporales en operaciones espirituales de las cuales disponemos siempre...; la muerte termina, cumple; eleva lo relativo hasta lo absoluto, corta a nuestra vida su mañana y la obliga a refluir hacia su pasado, no para dar un privilegio en el tiempo al pasado sobre el futuro, sino para arrancar el pasado mismo del tiempo o de la fenomenicidad y convertirlo en un presente espiritual, esto es: eterno”. La inmortalidad es la presencia, como eterno presente, de toda nuestra vida: seremos aquellos que hemos sido hechos. “La muerte crea una ausencia corporal, reveladora de una presencia más pura.”

El espiritualismo ontológico de Lavelle se puede resumir en una fórmula: ser es ser *en el Ser* y *por el Ser*, donde todo tiene sentido, todo se rescata y se espiritualiza, todo se eterniza. Este ontologismo (vemos todo en el Ser, a través del tiempo y del intervalo) tiene indudables acentos neoplatónicos (más de Eriugena y Malebranche que de Spinoza); pero se caracteriza por una concepción del tiempo y de la libertad que le consienten una dialéctica que no es más la del ser-sustancia, sino la del ser-libertad. A pesar de esto, nos parece que Lavelle no alcanza a evitar el panteísmo, con todas las consecuencias que derivan de ello. Afirmaciones antipanteístas como: el Acto trasciende al acto, el Ser es creador y no principio de emanación, libertad y no necesidad, etc., no parecen ser más que afirmaciones que dan por resuelta la dificultad antes que resolverla. Puesto el concepto de la “univocidad” del ser

—el ser es uno y es lo mismo ya como creante, ya como creado—, se puede sostener la trascendencia del ser al mundo y a todas sus creaciones, pero esto no basta, en efecto, para evitar el panteísmo, como no bastó a Escoto Eriugena y antes a Plotino y después a Spinoza. En efecto, encontramos a Lavelle empeñado siempre en resolver la dificultad insoluble de un sistema que es inicialmente panteísta y quiere no serlo. El Ser es libertad, pero, en el fondo, debe necesariamente crear, aunque sea por “generosidad” y superabundancia; de aquí a decir que lo creado es un continuo proceso de realización del Acto creante hay un paso. Lavelle no lo da, pero la coherencia del sistema lo exige; todo es *por* y *en* el Ser, pero el Ser no sería sin este todo. Su innegable ontologismo prueba que es así: estamos en el ser; ésta es la experiencia o intuición primitiva; la prueba ontológica no es una prueba (argumento) sino una evidencia; de la inmortalidad del alma no hay prueba, sino experiencia, etc. Y, en suma, esta inmortalidad ¿es personal o, perdida la apariencia corpórea, el alma se anula en el Todo? En Lavelle es fuerte el sentido del *cupio dissolvi* más allá de cada intervalo, el deseo de anegarse en el gran mar del Ser: el mundo “es sólo en el instante, siempre evanescente” y es “nada si no es con y por el espíritu”; “el mundo y nuestro cuerpo, que ocupa el centro, no son otra cosa que apariencias o figuras del ser verdadero”. El ser creado es una pura teofanía.

Fuera de esta dificultad y de nuestra decidida disensión sobre estos puntos fundamentales, Lavelle (como también Le Senne) es un filósofo auténtico en tiempos de renunciamento de la filosofía, de la cual ha

defendido la esencial teoreticidad y metafisicidad; un decidido sostenedor del primado del espíritu y del pensamiento sobre la materia y de los valores espirituales sobre los vitales, de la autonomía de la filosofía con respecto a la ciencia, de la meditación metafísica sobre el ser, con respecto a la descripción de los fenómenos. Alma profundamente religiosa, sin compromisos e incertidumbres, ha puesto y resuelto siempre los máximos problemas de la vida humana a la luz de las verdades del Cristianismo.

2. La filosofía como "experiencia total" de R. Le Senne.

En la "filosofía del espíritu" RENÉ LE SENNE (1882-1955) ⁽¹⁾ es el filósofo del *valor* y del *carácter*. Ser por los valores (que no creamos sino sólo testimoniamos), que son un don del Valor supremo y absoluto: ésta es la fórmula en la cual se puede sintetizar la posición del filósofo francés.

Para Le Senne, Dios es el Valor primero, creador de todos los valores: afirmación axiológica y al mismo tiempo metafísica, por la cual la suya no es axiología pura (los valores, guía y norma de la actividad humana), sino una *metafísica axiológica*: los valores que se manifiestan en la actividad del hombre y la guían tienen su fuente y el "porqué" último en el Valor absoluto, por lo cual, decimos, la valoración del valor es dada por la fuente trascendente de todos los valores y por la finalidad última (el Valor absoluto), al cual,

⁽¹⁾ Obras principales: *Introduction à la philosophie*, 1929; *Le devoir*, 1930; *Obstacle et valeur*, 1934; *Traité de morale générale*, 1942; *La destinée personnelle*, 1951; *Traité de caractérologie*, 1950.

actuándolo, tiende el hombre. La presencia o el don de los valores alimenta en el hombre el dinamismo de su aliento espiritual hacia el valor absoluto. Cada uno expresa a su modo el valor o los valores que no crea, y haciendo esto crea su personalidad sobre la base del carácter, que es el dato condicionante sin ser la causa, pues de otro modo el hombre se reduciría a su carácter. Por tanto, la metafísica axiológica de Le Senne se puede llamar también *idealismo personal*, que, sin renunciar a su objetividad, no es más lo "objetivo" en el sentido de Hamelin. Por otra parte, la importancia que Le Senne da al dato concreto, al hombre singular con "este" carácter, "esta" individualidad y "esta" personalidad, le permite satisfacer su alma de "moralista".

El punto de partida es la existencia concreta, que no es sólo sentido de continuidad ideal, sino de rotura y de límite; en su interior se halla una dialéctica de la contradicción. Sin ésta, la moralidad no tendría sentido; precisamente la contradicción nos enfrenta con nuestro destino y hace recaer sobre nosotros la responsabilidad. Pero en este punto preciso del conflicto y de la crisis surge la perspectiva del deber, del promover la unidad y la armonía de la persona. Se instaura así otra alternativa dialéctica de contradicción y deber, interior y constitutiva de la existencia, perennemente ultrapasada pero conclusa, porque la "fractura" siempre se renueva, el obstáculo se aleja. Pero, precisamente en la decisión de componer la fractura y de vencer el obstáculo, se crea nuestra personalidad. La libertad se realiza en el "ser por el valor".

La contradicción tiene su forma intelectual en la duda y su forma sensible y dramática en el dolor.

El dolor es, sin embargo, sólo el objeto psicológico y sensible de la contradicción, la cual se presenta todavía como la condición misma del conocimiento, entendida como relación de sujeto y objeto. En el conocimiento la contradicción se manifiesta como contraste entre el pensamiento que piensa y el pensamiento pensado y constituido. Ningún pensamiento constituido se adecua al pensamiento: el pensamiento pensado *no* es todavía todo lo que el pensamiento puede pensar y, por eso, el "no ser" es lo que impide a la experiencia detenerse en la masa total de la sistematicidad, de agotarse en sus determinaciones, en lo "ya hecho". El objeto es un obstáculo que atraviesa el proceso de la inteligencia, pero precisamente por esto es suscitador de las actividades del espíritu, medula de la vida y de la moralidad. El saber está en el esfuerzo del sujeto para dominar el objeto y, por otra parte, para que el sujeto pueda conservar su independencia es necesario que este dominio sea siempre incompleto. No quiere decir esto que el objeto sea la "cosa en sí", inaccesible al espíritu; en aquello que escapa al conocimiento es, más bien, conocimiento oscuro e incompleto.

Frente al límite, al más allá, el sujeto puede asumir dos actitudes diversas: o hacerlo un medio de conquista y de riesgo de la vida espiritual, o aceptarlo y someterse, abdicando de su espiritualidad para sumirse en el mundo concluso de las cosas. No hay experiencia del límite sin la de un "más acá" y la de un "más allá". Más acá del límite está la determinación; más allá, el valor; quien aspira a éste y se aproxima a él luchando se hace persona; el que renuncia a él, reniega de sí mismo y se hace cosa entre las cosas. El valor, que está más

allá del límite, es una "nada de determinaciones", un "no-ser", como la determinación que se encuentra más acá del límite es una "nada de valor". En la experiencia están siempre las presencias que son "ausencias" del ser, de lo completo; pero, por eso mismo, son condiciones del progreso de la vida. "Ausencia" y "presencia", "valor" y "determinación" están en íntimas conexiones: sin el valor, la determinación no tendría existencia; sin la determinación, faltaría al valor la "variedad" y la "eficacia" que lo hacen tal. Ausencia y presencia son los dos polos de la experiencia, en los cuales ésta se realiza perennemente como relación dinámica y móvil de estructura y de existencia.

Todo sujeto posee su visión imperfecta del universo, que es, por lo tanto, suya, pero que al enriquecerse multiplica sus puntos de contacto con la visión de los otros sujetos. Pero el conocimiento es insuficiente para crear entre los espíritus un verdadero acercamiento. Entre los conocimientos separados hay guerra, y con la guerra, el deber de instaurar la paz, una paz activa, donde la separación se encuentra como medio de una "unión voluntaria". Cuando el deber se convierte en amor, entonces la unión entre los espíritus es más sólida y más íntima.

¿Hay un principio que consienta la unión completa de las conciencias? ¿Dónde encontrarlo? En el fuego que alimenta su propia actividad, la aspiración inextinguible al ideal al cual tienden. Este principio es Dios, el puro amor, la Persona perfecta. El Valor es Dios, pero no "Dios sin nosotros", sino "Dios con nosotros", que vive con nosotros, sostiene y garantiza nuestra vida y

nuestra libertad y da un significado a nuestras aspiraciones.

La experiencia axiológica es la conquista y casi la revelación de nuestra interioridad profunda, en cuanto revela igualmente nuestra vocación fundamental, la aspiración a Dios; pero esto es posible en cuanto el valor no es creación del hombre ("el yo incapaz de producir el valor"), sino *don* de Dios; de aquí su objetividad, no en el sentido de externidad, como un dato, sino en el de interioridad (el valor *está* presente en el espíritu). El valor nos revela el Absoluto y nos une a Él. Éste es el motivo, diríamos, más fecundo y metafísico de la doctrina axiológica de Le Senne.

El hombre se revela por lo tanto como carácter (que es el hecho inicial dado, la condición existencial de la persona) y como *valor* (que es lo constitutivo y la meta de la persona ennoblecendo y elevando la *individualidad* o *personalidad*). La salvación del hombre, por tanto, se identifica con la *confiance métaphysique*, su *destinée* auténtica. Y los valores se relacionan con el Valor infinito en una tarea de cooperación teándrica.

No compete al hombre "quejoso" que esta unión con Dios sea siempre parcial, dado que la unión de un alma finita con la Eternidad infinita será siempre restringida por más que pueda dilatarse. Aquí se transparenta el motivo de la "gracia", presente en toda la filosofía de Le Senne. En medio de la duda y la tristeza, la fe en la trascendencia aviva nuestra esperanza y anima nuestra libertad; en la alegría verificamos nuestro acuerdo con el Principio real de las cosas y de los espíritus, la espiritualidad fundamental del Universo; y no nos queda más que compadecernos y socorrer a los que han perdi-

do el Valor primero, "más íntimo para nosotros que nosotros mismos, la confianza metafísica".

Yo no hablaría sólo de "fe en la trascendencia" y de "confianza metafísica", sino que pondría como fundamento de la fe y de la confianza, a fin de que la indagación filosófica tenga valor autónomo y no fundado sobre la fe, objetivo y no solamente psicológico, la validez demostrativa de la razón a la luz de la verdad objetivamente presente para la mente.

En cambio, en Le Senne prevalece el aspecto descriptivo fenomenológico sobre el metafísico propio y verdadero. No digo que su axiología no se base en una metafísica; digo que el principio metafísico y los problemas que le son inherentes no están racionalmente fundados, sino puestos exigencialmente, como elección a la cual nos llevan profundas exigencias del espíritu. Parece que el momento mediativo en Le Senne no tiene impulso hasta la mediación primera, válida para fundar críticamente la metafísica.

3. A. Forest, G. Berger, J. Moreau, J. Chaix-Ruy, M. Nédoncelle.

De todos los pensadores de la "Filosofía del espíritu", AIMÉE FOREST (1895) es el más cercano a la línea de la metafísica medieval en una feliz convergencia de tesis agustinianas y tomistas⁽¹⁾. Tarea primera de la metafísica es conocer cuál puede ser su punto de partida, que para Forest parece una cierta disposición de "reco-

(1) Obras principales: *Du consentement à l'être*, 1936; *Consentement et création*, 1943; *La vocation de l'esprit*, 1953.

gimientos" en cuanto es propia del espíritu la capacidad de volver sobre sí mismo. Objetivo de la filosofía es encontrar todo el significado del recogimiento espiritual cuando se expresa en la actividad de la inteligencia y de la voluntad.

El "recogimiento" nos permite comprender que es peculiar de la inteligencia la "recepción", de la cual la afirmación metafísica es una forma original. *Recepción del ser* que orienta el pensamiento hacia el *consenso con el ser mismo*; la experiencia metafísica, en efecto, "es la conciencia de nuestra relación con el ser". La verdad trasciende la busca y no está constituida por nuestro mismo acto; pero el espíritu se ubica frente a ella, sobrepasa una representación inferior a la cual no puede limitarse y busca el acuerdo con ella y su paz. Esto es lo que Forest indica con el término "consenso", concepto central de su *realismo espiritual*, que en su último desenlace es *realismo metafísico*. El ser tiene verdadera consistencia y, así afirmado, nos impulsa a reconocer la verdad de la participación. De tal modo, el acceso a lo Absoluto se da a través de la mediación misma del ser, que en lo más profundo de sí mismo no es extraño al orden de aquello que sobrepasa. La existencia y el valor se unen entonces mediante un solidísimo ligamento metafísico.

En el fondo de esta metafísica está el concepto de creación, el cual nos hace reconocer que el ser es conforme al aliento espiritual que nos impulsa hacia él. El ser es el lugar de nuestra "fidelidad espiritual".

La metafísica no es búsqueda "abstracta". Es indudablemente una actividad de la inteligencia, pero lo es también de la voluntad: recogiendo el valor de las co-

sas, ella se dispone al desinterés y hace posible el amor. La experiencia metafísica, "lejos de apartarse de la realidad concreta, la implica y la comprende en sí" porque su universalidad no es fruto de abstracciones parciales, como la de la ciencia: volviendo sobre la "más alta abstracción" (la del ser), hace discernir la unidad y las relaciones del todo.

Discípulo de Le Senne es GASTON BERGER (1896-1960). Según éste, tanto la ontología realista como el naturalismo empírico suponen implícitamente el conocimiento, del cual es necesario entonces partir para desarrollar una "teorética pura", que no es una teoría del conocimiento en el sentido tradicional⁽¹⁾. Un puesto importante asigna al problema de los valores: no hay juicio sobre la realidad que no sea juicio de valor; pero la verdad no es un valor como los otros. Sin una verdad de los valores, éstos se reducen a puras preferencias individuales. Hay que "comprometerse" en el mundo, la acción se impone (la "fuga" es una forma refinada de egoísmo); pero, aceptada nuestra parte, hay que actuar por el bien universal y no por el nuestro personal. Hay que elegir: o Dios o yo. De aquí la necesidad de una metafísica o de una "meditación sobre lo Absoluto". No se trata de "suspender la crítica y de perderse en la sombra, sino de impulsar a fondo la investigación de los significados y de impeler la crítica contra todas las pseudo evidencias de las cosas que tienen un aire de *andar por sí*. Y si la filosofía resolviera tan cabalmente su misión también lograría ventajas la vida cotidiana.

(1) Obras principales: *Le "cogito" dans la phénoménologie de Husserl*, 1941; *Recherches sur les conditions de la connaissance*, 1941.

En efecto, la vida no aguarda y la acción transforma en afirmaciones categóricas las verdades hipotéticas aportadas por el saber; es decir: la acción *retiene como suficientes* ciertas premisas. La metafísica, reponiendo lo Absoluto más allá del mundo, se libera de todos los fanatismos. Éstos nacen siempre de la impresión de suficiencia que nos dan ciertas experiencias o ciertas estructuras: el Estado, el partido, la raza, el placer, la historia... Los falsos absolutos no faltan en nuestra época. Todo esto significa que tenemos gran necesidad de una verdadera metafísica”.

En la línea del platonismo se distingue también JOSEPH MOREAU (1900), insigne historiador de la filosofía griega y moderna; sus trabajos sobre Platón, Malebranche, Descartes y Leibniz demuestran sólida cultura, seguridad de método crítico y agudeza especulativa⁽¹⁾. En efecto, en sus reconstrucciones históricas puede entreverse ya el pensamiento personal al que Moreau ha dado una primera sistematización en el denso volumen *La conscience* (1957). Para Moreau hay un idealismo “auténtico”, abierto a los problemas de la ontología (por tanto, ontológico), capaz de satisfacer las exigencias profundas del espíritu y de oponerse a las doctrinas fenomenológicas y existencialistas.

Al principio blondeliano y luego más vecino a la “filosofía del espíritu”, JULES CHAIX-RUY (1896) es un benemérito estudioso del pensamiento italiano (notables sus ensayos sobre Vico) y un eficaz escritor (las “mo-

nografías” sobre Renan y Cortés se distinguen también en este aspecto). Con su volumen *Las dimensiones del ser y del tiempo* (1953), el primero de una trilogía, Chaix-Ruy ha iniciado la exposición sistemática de su pensamiento, que él denomina “esencialismo existencial”. Así resume el autor el contenido de su obra: “Hemos intentado primeramente discernir los niveles de temporalidad en los cuales se sitúan los esfuerzos para huir de la disociación y reintegrarnos en la unidad del ser; luego los grados de trascendencia a los cuales puede acceder un pensamiento sometido todavía a las incertidumbres de las funciones cuya ayuda reclama, examinar el máximo fundamento exacto de nuestra libertad y determinar su posición entre el automatismo del comportamiento animal y la gratuidad de una actividad que tiene en sí misma sus reglas y sus fines”.

El personalismo espiritual de MAURICE NÉDONCELLE (1905) es decididamente de inspiración platónico-agustiniana⁽¹⁾. Nédoncelle es el pensador filosófico más preparado y más agudo del llamado personalismo francés (expuesto por Emmanuel Mounier, muerto prematuramente). Se trata, claro está, de un personalismo cristiano, pero de carácter metafísico y no psíquico-empírico, y de una metafísica de la interioridad, con influencia de Blondel, Marcel y Le Senne. Nédoncelle sustituye la “lógica de la identidad” con la *lógica de la fidelidad*, la única idónea para una filosofía de la persona. En el nivel de la persona, el ser es un

⁽¹⁾ Obras principales: *La conscience*, 1957; *L'horizon des esprits*, 1960.

⁽¹⁾ Obras principales: *La réciprocité des consciences*, 1941; *La personne humaine et la nature*, 1943; *De la fidélité*, 1953; *Vers une philosophie de l'amour*, 1940.

acto espiritual, condicionado por el cuerpo, pero que pone las condiciones de su actuación.

El yo no actúa por sí mismo en oposición al *no-yo*, sino en relación al *tú*: promover al otro, ayudarlo a hacerse persona, y promoverse a sí mismo a ser persona. *El otro no es el límite sino la fuente del yo*, en la cual el yo mismo realiza el yo ideal. Los grados del proceso (que es también de acceso a la Fuente, a Dios) son la *ciencia* (insuficiente para completar la persona, que no se cumple a sí misma ni dominando el mundo); el *arte* (produce, sí, una forma de unidad de las conciencias, pero no definitiva); la *moral* (que produce el bien, pero no la verdadera reciprocidad de las conciencias); el *amor*, el único que hace coincidir las conciencias en una unión perfecta que, al mismo tiempo, respeta la personalidad de cada una (unión-distinción). Nédoncelle define por tanto una *metafísica de la caridad*, en cuanto sólo el reconocimiento de un Dios-creador (de un "Absoluto de amor") puede realizar la comunión perfecta y auténtica entre las personas y superar el dualismo naturaleza-persona.

También la filosofía de Nédoncelle es una filosofía de la salvación (como la de Le Senne, Lavelle, Forest), tema común a toda la filosofía francesa de inspiración, diríamos, pascaliana. La "filosofía del espíritu", en efecto, continúa una tradición (junto a la cartesiana) que va de Pascal a Blondel. Todo consiste en ver si una "filosofía de la salvación" no compromete la fundación autónoma de la filosofía con respecto a la religión, es decir: la distinción entre el momento crítico y el de la

fe, a fin de que la solución de los problemas metafísicos no sea sólo un acto de fe de la voluntad (y, por tanto, no una solución), "querido" por las exigencias del sujeto espiritual.

III. EL ESPIRITUALISMO CONTEMPORÁNEO EN ITALIA

1. *El espiritualismo realista de A. Carlini.*

PUEDEN considerarse a ARMANDO CARLINI (1878-1959) como el iniciador del espiritualismo contemporáneo ⁽¹⁾, no sólo porque ha planteado los problemas y las exigencias, sino también porque, como iniciador, no representa más que el momento inicial, todavía demasiado ligado al idealismo moderno y sobre todo a Kant, a cuyo concepto de trascendentalidad permanece vinculado. Por tanto, se encuentra constreñido a no poder salir del momento subjetivo de la exigencia y a resolver los problemas de la metafísica (existencia de Dios e inmortalidad del alma) con un acto de fe, a hacer de ellos directamente "dogmas de fe".

Para Carlini, el examen de la filosofía de Gentile lleva a la trascendencia del acto, que, planteando el problema de sí mismo, genera y sostiene el mundo de la experiencia y lo consume dentro de sí. Y, sin embargo, también lo trasciende: más allá de él, la fe y el pensamiento le muestran sus propios confines alargándose

⁽¹⁾ Obras principales: *La vita dello spirito*, 1921; *La religiosità dell'arte e della filosofia*, 1934; *Il mito del realismo*, 1936; *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, 1942; *Cristianesimo e pensiero moderno*, 1953; *Che cos'è la metafisica?*, 1957.

hasta coincidir con el infinito. El problema filosófico como problema de la experiencia es problema de la autoconciencia humana, del *a priori* y del *a posteriori* conjuntamente, de la reducción del segundo al primero, de la demostración "trascendental" del mundo físico. El problema de la experiencia implica la realidad del *principio psicológico* (autoconciencia), el cual difiere del principio puro, absoluto, del todo independiente del mundo de la experiencia y, como tal, de llamarse *principio teológico*. La autoconciencia tiene experiencia de sí como experiencia de otro distinto de sí: la interioridad vive y se desenvuelve en la exterioridad. Pero la exterioridad misma se desenvuelve en un problema de vida espiritual "gracias a la forma, en cuanto ésta no es forma abstracta y vacía reflexión sobre sí misma, sino planteo de un problema psicológico puro, en el cual la autoconciencia humana, advirtiendo la propia falta de adecuación a sí misma, se plantea el problema de sí en su pura interioridad". En otros términos: la exterioridad limita a la interioridad, la cual se busca en sí misma como principio de interioridad pura y en esta nueva actitud postula y descubre una interioridad superior. He aquí el traspaso del principio psicológico al teológico, del trascendental al trascendente, del idealismo al espiritualismo.

Como hemos dicho, para Carlini, el acto en sí es problema en sí mismo. Para resolver este problema es necesario que, además de la actitud *crítica*, se considere también la *dogmática*. El problema del yo o de la personalidad humana, en el acto de plantearse, establece el problema de la trascendencia de Dios. El pensamiento no basta: falta todavía la *fe*; la filosofía es

llamada a integrarse con la religión; Dios es inmanente y al mismo tiempo trascendente respecto al acto de la autoconciencia. Todo el idealismo moderno se mueve desde la conciencia pensante, pero el Yo, que es pensamiento, implica una exigencia que el idealismo debe tener en cuenta.

Este problema inicial nace del problema "de lo trascendental, no considerado ya en relación con el mundo de la experiencia cognoscitiva (que es la actitud del pensamiento, como en la ciencia, vuelto hacia la exterioridad), sino de lo trascendental considerado en sí y por sí, en su vida interior, como interioridad pura". Precisamente en el acto de espiritualidad pura hay que colocar el problema de Dios y del hombre, en el acto que es conciencia de sí en el cual el hombre no sólo encuentra razón del mundo de la experiencia y de la historia "sino que encuentra también razón de aquella realidad originaria y más profunda que sólo da valor al mundo del hombre y es, por tanto, trascendente, pero inmanente en el acto humano. Pero a esta trascendencia inmanente puede agregarse el pensamiento, sólo si es apuntalado e integrado con la fe; y puede unirse la fe respetuosa del valor del hombre y de su mundo, sólo si es guiada e integrada con el pensamiento". El acto de la autoconciencia cumple así una doble función: como trascendental, por el cual hace posible el mundo de la experiencia histórica, y como problema en sí mismo de interioridad pura, de sí a sí, que puede tener solución en un acto de fe, es decir: en la apelación a una interioridad superior, al trascendente, a Dios. "Y éste será un principio teológico definible como el acto

del acto espiritual humano, lo trascendente que está en el fondo de la personalidad humana.”

La trascendencia de la personalidad como interioridad absoluta lleva como consecuencia el sacrificio de la individualidad mundana, pero sin conducir al desprecio de la vida y del tiempo por excesivo amor de lo eterno. La filosofía moderna, que considera la persona sólo en el sentido de la existencia mundana, como individualidad, sustituye la fe en la trascendencia teológica con el mito de la divinidad de la Historia. Pero la “divinidad” del mundo de la historia es turbada por la “mortalidad”. ¿Qué es, y por qué, la muerte? Para el historicismo este problema, tan urgente y decisivo, no existe. Sin embargo se impone a nuestra atención y para resolverlo debemos considerar al hombre tal cual es, espíritu y cuerpo, por un lado vuelto hacia el mundo, al cuerpo, que es el centro del mundo sensible, y por el otro vuelto hacia Dios.

Carlini se halla empeñado en un problema que no tiene posibilidad de solución: extraer de la trascendentalidad kantiano-idealista, de un *a priori* cuya validez está limitada a la experiencia, la trascendencia teísta. Por tanto, se ha visto obligado a renunciar a la metafísica, a “añadir” a su posición kantiana la fe religiosa y a hacer de la existencia de Dios un acto de fe, carente de fundamento racional.

2. El “idealismo” teísta de A. Guzzo.

AUGUSTO GUZZO (1894) ha elaborado su “idealismo” independientemente de Carlini, pero en contacto con todas las voces de la filosofía contemporánea y

con los grandes maestros del pensamiento de Platón a Bergson ⁽¹⁾.

Para Guzzo, el pensamiento es invaluable (por tanto, idealismo); pero este pensamiento invaluable es el pensamiento calificado: el pensamiento de un mundo, el pensamiento que contiene o atestigua que un mundo es: por lo tanto, un idealismo opuesto a aquel que hace “poner” el mundo por el pensamiento. Podemos así individualizar los tres problemas fundamentales de su espiritualismo: 1) nada hay fuera del pensamiento, pero conocer no significa desvanecer el objeto, sino realizarlo; 2) el espíritu es esencialmente eticidad, pero es guiado por un ideal *universal* y *obligatorio* que es libre de actuar o no; 3) este ideal es la verdad e, *in interiore homine*, la voz de Dios, que le da la existencia y nos llama a sí. Así los tres problemas del conocimiento, de la moral, de la religión son tres aspectos del problema único que es la realidad espiritual en su determinarse, en su devenir y en su ser.

Para Guzzo, la verdad no es un producto histórico, pero es autora de la historia; lo verdadero orienta la investigación y no nace de ella, aunque no es extraño a ella, sino que está presente y operante en la conciencia que se esfuerza en razonar. Pero he aquí el punto: inmanente no puede significar *identidad* con las ideas singulares. Lo verdadero reside en las ideas singulares verdaderas, pero ninguna de éstas es lo verdadero, sino

⁽¹⁾ Obras principales: *Verità e realtà*, 1925; *Giudizio e azione*, 1928; *Idealismo e cristianesimo*, 1938; *Sic vos non vobis*, 1939-40; *La filosofia domani*, 1944; *L'io e la ragione*, 1947; *Moralità*, 1950; *La scienza*, 1955.

un verdadero, como una acción es moral cuando es obligatoria, aunque ninguna acción moral es *el* deber.

Idealismo y cristianismo no se excluyen. El Dios cristiano es interior al hombre, pero hay inconmensurabilidad radical entre Aquel que es íntimo y aquel respecto al cual es íntimo. El resolverse de la realidad en el instante vivido del acto del pensamiento no significa, como en el idealismo, desvanecer la realidad del pensamiento, sino *testimonio* de una realidad como alteridad. Dios no se puede poner en el mismo plano de los hombres y del mundo físico: es Causa y Logos, y también Redentor. Si por idealismo se entiende aquella filosofía que resuelve toda la realidad en el acto del pensamiento e identifica la necesidad de lo Absoluto con la total inmanencia de éste en la experiencia humana, este idealismo, que es anti-idealismo y positivismo, no concuerda con el Cristianismo.

En la década de 1940-1950, Guzzo se decidió a pensar y a escribir su "sistema" todavía en pleno des-envolvimiento.

En *El yo y la razón*, Guzzo funda todo el sistema y presenta, con tal motivo, una antropología que establece críticamente la noción de hombre: "la conciencia, lejos de separarme, como puro pensamiento, de mi vivir, me conecta con él: pienso, yo que vivo".

Sin embargo no obtengo conocimiento alguno si no tomo la iniciativa de buscarlo y de procurármelo: el conocimiento humano es propiamente investigación. Como investigación, se dirige siempre a alguna cosa particular, cualquiera sea su amplitud, pero quiere establecer qué es lo cierto con respecto a ella. Por tanto, es siempre relativa al objeto al cual se refiere, pero es pro-

vocada por una necesidad esencial de tener de aquel objeto un concepto inmutablemente verdadero. La *validez* de un juicio verdadero consiste en su forma universal y necesaria. Los juicios verdaderos, por otra parte, son tales por el valor de verdad que contienen: "*Verdadero* es un adjetivo calificativo que expresa el valor de algunos de nuestros juicios, y *verdad* indica tal valor".

"La *forma* del conocer (porque no puedo conocer nada sino buscándole una inteligibilidad) y el *contenido* cognoscitivo fundamental y general (porque cualquier cosa que conozca la conozco en una particular determinación de aquella universal inteligibilidad que atribuyo tácitamente a todo en el acto mismo en que tiendo a conocer) hacen que todo tenga su carácter, su inteligibilidad, su razón de ser." Esta manera de comprender cómo forma y contenido son inseparables es característica del pensamiento de Guzzo.

Después de haber puesto la tendencia a lo verdadero como la que expresa exactamente la esencia del hombre y después de haber establecido que lo verdadero le está siempre presente hasta en la búsqueda que no realiza, Guzzo observa que, precisamente porque es un objeto de investigación, lo verdadero no se impone con la fuerza, sino que "se propone [al hombre] pidiéndole la lealtad de una sincera adhesión". Así el hombre se siente tentado siempre a rebelarse contra lo verdadero, o a falsearlo, pero cuando acepta seguirlo "opta" por él. La moralidad consiste en la elección, en esta opción (*La moralità*).

El bien es siempre útil. Ante todo, si el bien es el adherir a lo verdadero, cuanto más me adhiero "tanto

mayor enseñanza recabo para saber regular mi vida. Por consiguiente, mi subordinación a lo verdadero y su utilización para saberme comportar, son dos movimientos recíprocos e inescindibles: de donde moralidad y utilidad se pueden y deben distinguir, pero no separar”.

La actividad a la cual me dedico como a un fin une a todos los que la persiguen en una única *civitas*: así la moralidad funda la sociedad, pero la sociedad no funda la moralidad. La sociedad se mantiene viviente con dos movimientos que son, por un lado, de abajo, la afirmación mediante la conciencia de los derechos que ella cree tener y que reivindica; por el otro, desde lo alto, la aplicación de las leyes mediante la persona ideal que la conciencia misma hace existir, cuando el espíritu de justicia que hace valer con la afirmación de sus propios derechos se personifica frente a ella como una justicia organizada o un Estado, próximo a sancionar la prevaricación.

La conciencia hace existir el Estado y lo mantiene en vida respetándolo, es decir: esforzándose en ejercer hacia los otros la justicia que reclama para sí misma; pero esta justicia organizada desde el exterior y que regula la vida común de los hombres es inevitablemente sumaria y aproximada. La conciencia que todavía se expresa por su medio no puede satisfacerse; tiende a superarla de diversos modos: con el perdón, el sacrificio, el amor, el entusiasmo, la fe. Estos impulsos son algunas veces excesivos, no coordinados y hasta incoherentes; se ordenan por diferentes vías de acceso; alguna vez, hasta corren el riesgo de hacer descender la conciencia por debajo de aquella justicia eterna que ella había buscado sobrepasar elevándose hasta la caridad.

La Tercera Parte de *La moralità*, dedicada a la caridad, como la segunda lo era a la justicia, analiza precisamente aquellos “impulsos morales”, estudia la relación entre la moralidad y la religión y distingue entre religión natural y religión positiva: la fe moral natural es, según la expresión kantiana, “postulada” por la razón en su uso práctico, es decir: por la moralidad en acto, de modo que de esta última se va a la religión natural y no viceversa, en tanto que la revelación positiva se convierte ella misma en fuente de preceptos morales, y el impulso que la moralidad recibe de la fe revelada asume el significado de una inspiración positiva y de una promesa positiva y garantía de valor absoluto.

La moral inspirada en la religión presenta dos caracteres inescindibles: exaltación de la actividad; aceptación del sufrimiento y resignación.

El hecho de que la religión positiva dé a la moral una garantía de valor absoluto implica la perpetuidad de este valor: esto explica el fundamento religioso de la fe espontánea en la inmortalidad.

La moralidad, que es dedicación voluntaria a todas las actividades a las cuales se aplica, es la condición de todas las actividades mismas que el hombre inventa y tiene consigo: la ciencia, el arte, etc. son verdaderamente actividades creadas por el hombre y no “formas” “naturales” del espíritu humano.

En el fondo, la filosofía es, para Guzzo, reflexión consciente, crítica, sobre la actividad humana, pero tal reflexión nos parece que no va más allá de la descripción, del momento fenomenológico, por el cual la filosofía se detiene en el zócalo del problema teológico y de los otros problemas metafísicos, en este sentido: la

filosofía (o reflexión crítica sobre la actividad humana) descubre al hombre que sus "respuestas" no dejan exhausto el tema; de aquí la exigencia o la aspiración al infinito que sólo la fe puede satisfacer. Ciencia y filosofía tienen en común (aun siendo irreductibles) la apertura hacia la fe, en cuanto ni la una ni la otra pueden responder a la pregunta "por qué" existo y pienso, etc., es decir: tienen en común la imposibilidad de resolver el problema de la metafísica y el permanecer, en consecuencia, en la base de una exigencia de fe religiosa sentida por el hombre. Si la filosofía entendida como reflexión crítica sobre la actividad humana se cierra sobre este punto, no es todavía ella misma (o toda ella misma), sino sólo "introducción al filosofar", que será verdaderamente reflexión integral y crítica agotadora en cuanto haya resuelto, racional y críticamente, los problemas metafísicos que confía, como problemas, a la exigencia y, como solución, a la fe.

3. F. Battaglia y L. Stefanini.

Del idealismo de Gentile (como Carlini, Guzzo y Sciacca) proviene FELICE BATTAGLIA (1902), que sólo en estos últimos años ha arribado a una forma de espiritualismo cristiano a través de una autocritica del idealismo ⁽¹⁾.

El ciclo lógico del idealismo, como el de toda filosofía inmanentista, es humano y sólo humano; por tanto la filosofía es solamente mundanidad y conciencia de

⁽¹⁾ Obras principales: *Il valore nella storia*, 1948; *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 1949; *Moralità e storia nella prospettiva spiritualistica*, 1953.

la mundanidad. Pero lo finito y lo mundano, absolutizados por la filosofía inmanentista, no satisfacen; el círculo del microcosmos que compendia y resume el macrocosmos y el macrocosmos que desarrolla y despliega el microcosmos, por lo cual, en definitiva, el cosmos natural se acomoda y el espíritu encuentra en el mundo su adecuación, presenta una fractura, un desequilibrio, esto es: la inadaptación del espíritu a la naturaleza. Precisamente por esta inadaptación se sale del naturalismo y aquí se encuentra la fundación del espiritualismo. El nuestro es un "mundo señalado por Dios que, aun siendo lo que es, finito e imperfecto, arracional e irracional, angosto en los límites y agitado por errores, tiene ante sí cierta cosa que es en verdad Valor, un Valor que lo valoriza. Sigue todavía un proceso de tensión por el cual el hombre que se vuelve religioso al más allá se repliega también sobre el mundo y por consiguiente lo transfigura".

Como se ve, el pasaje del idealismo inmanentista al espiritualismo teísta es dado, en Battaglia, por el problema del valor, o mejor por la justificación espiritualista del valor que el autor recupera a través de la crítica del concepto crociano y gentiliano de historia. La historia adquiere, precisamente por el valor, un significado que la trasciende: no es más *por sí*, sino *por otro*, por la conciencia personal y moral que, realizándose asimismo en la historia, se refiere a un centro irradiante de valores, que es Dios o el Valor absoluto.

"Idealismo cristiano" y en suma "espiritualismo cristiano" y más precisamente "metafísica de la persona" con influencias idealistas y existencialistas (además de

la de Gioberti), ha llamado a su filosofía LUIGI STEFANINI (1896-1956). "El ser es personal y todo lo que no es personal en el ser regresa a la productividad de la persona como medio de manifestación de la persona y como medio de comunicación entre las personas." ⁽¹⁾ Por tanto, punto de partida de toda demostración es la experiencia que yo tengo de mí mismo, en cuanto el yo es el hecho primordial y central de la experiencia. Y el yo es *persona*. Si se pierde el sentido de la primordialidad de lo espiritual en la experiencia íntima de cada singular, no se lo recupera más. "Ninguna metafísica se construye si su primer capítulo no es psicológico."

Más que "unidad", la persona es unicidad, una realidad irrepetible, inconfundible. Dios la ha creado lo más similar posible a Él, es decir: seres libres. Pero esta unicidad no significa que sea absoluta: yo persisto, a pesar de mi finitud, en el ser, pero no soy el ser: "La primordialidad de lo espiritual, experimentada ante todo en mí, me orienta para significarme lo primero absoluto que me hace real, no resolviéndome en su sustancia —la cual se completa en la infinidad personal de la autoposesión— sino confiriéndome aquella sustancialidad personal que me distingue de Él en el momento en el cual me tiene suspenso por un gesto de liberación donadora.

La trascendencia se convierte en la forma constitutiva de mi ser y de aquí la categoría de mi pensamiento."

⁽¹⁾ Obras principales: *La metafísica della persona*, 1948; *La metafísica dell'arte*, 1949; *Trattato di estetica*, 1955; *Personalismo sociale*, 1952.

De esta metafísica de la persona, Stefanini ha hecho amplias aplicaciones a la estética, a la pedagogía, al problema social, etc.

IV. LA FILOSOFÍA DE LA INTEGRALIDAD Y FORTUNA DEL ESPIRITUALISMO

CON la expresión "filosofía de la integralidad" me refiero a mi posición personal en el seno del espiritualismo contemporáneo. Pido excusas si, para dar una información completa, me veo obligado a escribir unas pocas líneas acerca de mí ⁽¹⁾. A través de Gentile, el que esto escribe ha reconquistado el idealismo objetivo de inspiración platónico-agustiniana, repensado a través de Rosmini, que, a diferencia de Carlini y de Guzzo, le ha permitido volver a ganar el valor ontológico de la Idea, sin seguir ligado a la trascendentalidad kantiana. Valor ontológico de la Idea significa ser, es decir: el ser bajo la forma en la cual puede estar presente respecto a la mente, como Idea. Presente significa como *objeto* y no como forma inmanente del conocer; objeto que trasciende el sujeto al cual se presenta. Lo intuitivo del ser como Idea y, por tanto, del ser en toda su infinita extensión, es el primer acto que constituye la esencia del sujeto, la que yo llamo la interioridad objetiva (*L'interiorità oggettiva*), que es la presencia en el pensamiento

⁽¹⁾ Para una exposición sistemática, crítica y profunda de mi pensamiento, véase ALBERTO CATURELLI, *Metafísica de la integralidad. La filosofía de M. F. Sciacca*, Córdoba, 1959, 450 ps., y el perfil original de M. GONZALO CASAS, *Sciacca*, Buenos Aires, Columba, en prensa.

de la verdad primera que, precisamente, constituye el sujeto y hace que sea capacidad infinita de pensar, de sentir y de querer. Por un lado, la presencia del ser en toda su infinita extensión hace que el pensamiento sea una infinita posibilidad, y por el otro, por cuanto es el pensamiento de un existente finito, una presencia tal, en el acto en el cual se toma a sí misma y se revela como verdad primera, se toma como la conciencia que el sujeto tiene de sí, como yo soy y por tanto como determinada por el ser del sujeto al cual es inherente: "el pensar" es limitado, circunscripto por el yo (sujeto o ser existencial). Por lo tanto, no infinitad del sujeto pensante, sino infinitad del ser objetivo en el sujeto pensante y concreto; y esto es exigido para que haya posibilidad de sujeto.

Antes que la síntesis gnoseológica está la *síntesis primaria ontológica*, que es el hombre en cuanto tal, síntesis ontológica de la existencia o *principio de la subjetividad* y del ser como Idea, principio de la objetividad. Lo existente finito en todo acto suyo y en su actividad global no puede actualizar más la infinitad de lo intuido del ser: la Idea que es presente respecto a él y lo constituye, lo trasciende siempre. De aquí el "desequilibrio" ontológico del hombre (un ensayo mío se intitula *L'uomo, questo squilibrato*): creado para vivir en el mundo, no ha sido creado para existir sólo en el mundo, donde no puede encontrar su cumplimiento. Sólo Dios, principio y fin de lo existente, que es síntesis de finito e infinito, puede cumplir, si quiere, su aspiración, es decir: actuar integral y plenamente la interioridad objetiva. En este sentido lo que nosotros llamamos muerte es el pasaje más allá de la línea del tiempo, el cumplimiento de la interioridad objetiva en la interioridad

plena de ella respecto a Dios y de Dios respecto a ella, vale decir: a su actuación total, la integridad y la plenitud de la autoconciencia, coincidente con la interioridad objetiva misma, de la cual no es más límite determinante y circunscribiente. Sólo entonces la interioridad objetiva será toda en acto, toda autoconciencia, no en el sentido, absurdo, de que el hombre se identifique con Dios o se aniquile en Él, sino en el de que será elevado gratuitamente, aunque permaneciendo criatura, al cumplimiento de sí en la plenitud de la visión divina (*Morte e immortalità*).

Sobre el fundamento del principio de la persona entendido como principio metafísico, me he empeñado, como he podido, en dar las razones de la existencia de Dios (*Filosofia e metafisica*) y de la inmortalidad del alma, como también en desarrollar una dialéctica de acto y de ser en un volumen de título homónimo (*Atto ed Essere*), de existencia y de valor que, si de un lado provoca la ruptura con el historicismo, por el otro reivindica todo lo concreto de la historia y la integralidad de la existencia humana, sea corpórea o vital, sea espiritual o existencial ⁽¹⁾.

(1) Todavía algún neoescolástico se detiene a considerar mi metafísica como exigencial. No todos los neotomistas concuerdan, claro está, en hacerme esta observación, así como muchísimos de ellos me han defendido eficazmente contra aquellos, en realidad pocos, que se obstinan en promoverla. Sin embargo, debo reconocer que la acusación de exigencialismo, referida a mis escritos anteriores a 1946, es fundada. Sólo posteriormente me he empeñado en construir una metafísica que ha sido reconocida en la línea de la llamada "clásica". Algunos se preguntan si soy "agustiniano", "tomista", "rosminiano": nada de todo esto y... todo esto. Puedo responder con una definición que ha dado de mí un estudioso francés: soy "el más agustiniano de los tomistas y el más tomista de los agustinianos". Lo mismo podría decir yo —con la debida distancia— de Rosmini. Otros escritos teóricos míos: *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, *L'ora di Cristo*, *Come si vince a Waterloo*. De todas mis

El espiritualismo cristiano es hoy una de las dimensiones de la cultura contemporánea en Italia y fuera de Italia. Además de los pensadores expuestos no podemos silenciar a RENATO LAZZARINI (1891), espíritu profundamente místico, que ha elaborado una metafísica moral o, si se quiere, una moral metafísica que no sabe y no quiere escindir de la experiencia y de la idea religiosa. El estudio de la intención (*L'intenzione, Intenzionalità e istanza metafisica*) le permite demostrar cómo la forma de la personalidad se encuentra sólo en una relación esencial y fundamentalmente intencional del hombre con el absoluto divino, a falta del cual resulta plausible y comprensible el concepto de pérdida. La filosofía debe tener un carácter religioso esencial, en cuanto no puede asumir una postura frente a nuestro destino.

Por su parte, LUIGI PAREYSON (1918), a quien se debe una nueva estética de la "formatividad", sostiene que la solución que debe darse a la crisis se presenta como dilema cristianismo-anticristianismo ⁽¹⁾. Según Pareyson la filosofía es filosofía del hombre, de la persona, "o el conocimiento de la vida misma de la persona". La filosofía cristiana se construye, por consiguiente, sobre el concepto metafísico de la totalidad de la per-

obras citadas en el texto y en esta nota hay traducción española publicada por Miracle, Barcelona, salvo *Interioridad objetiva*, editada por Aula, Madrid, y *Filosofía y metafísica*, publicada en parte por Richard, Tucumán, con el título de *La existencia de Dios* y en parte por Troquel, Buenos Aires, con el de *La filosofía y el concepto de filosofía*. *Come si vince a Waterloo* ha sido publicado por Miracle, Barcelona, con el título de *El silencio y la palabra*. Para el desarrollo de mi pensamiento véase *La clepsidra*, Buenos Aires, Columba, 1961.

⁽¹⁾ Obras principales: *Esistenza e persona*, 1950; *Estetica*, 1955.

sona, que encuentra en ella al mismo tiempo el problema y la solución del problema de la trascendencia de Dios, que se refleja en la forma universal y al mismo tiempo personal del pensamiento. Sólo Dios puede garantizar la libertad y la independencia de la persona. "Lo que torna a decir que está presente una filosofía cristiana, viva y operante, aunque no se halle desplegada en términos racionales y teóricos explícitos, dondequiera que haya una verdadera voluntad de libertad y de respeto por la persona."

Hemos hecho referencia a la estética de Pareyson. Este autor deriva las líneas de su construcción nueva de Guzzo, su maestro. Y precisamente de la concepción de la vida humana como invención de formas, que, vivientes de vida propia y destacadas por el autor, se vuelven modelos y dan lugar a estilos. En el horizonte de esta idea, Pareyson desarrolla su concepto del carácter "formativo" de toda la laboriosidad humana y del arte como "especificación" de esta formatividad universal. Por algo su libro tiene como subtítulo "teoría de la formatividad", que significa "estética de la forma", pero en un sentido suyo particular, es decir: no de la forma como simple contraposición a "materia" o "contenido", sino de la forma entendida como "organismo viviente de vida propia y dotado de una legalidad interna". Por un lado, forma significa "totalidad irrepetible en su singularidad, independiente en su autonomía, ejemplar en su valor, conclusa y abierta al mismo tiempo en su definición, que incluye un infinito, perfecta en la armonía y unidad de sus leyes de coherencia, entera en la adaptación recíproca entre las partes y el todo". Por el otro, la palabra formatividad expresa mejor el carácter dinámico de la forma co-

mo la entiende Pareyson, a la cual es esencial el ser un resultado, así como el éxito de un "proceso" de formación, porque "la forma no puede ser vista como tal si no se la descubre en el acto de concluir, y juntamente de incluir, el movimiento de producción que le pone fin y le encuentra el propio éxito".

El problema del *eidos* y de la *praxis* ha sido afrontado por MARÍA TERESA ANTONELLI, a quien se deben también estudios notables sobre el problema de la socialidad ⁽¹⁾.

Fuera de Italia limitémonos a recordar a ROBERTO CAPONIGRI (1914), profesor de la *Nôtre Dame University*; a ADOLFO MUÑOZ ALONSO (1915), profesor de la Universidad de Madrid, decididamente orientado hacia un neoagustinismo con influencias de Rosmini. En la Argentina, el espiritualismo contemporáneo tiene cátedra en la Universidad de Córdoba, con ALBERTO CATURELLI, y en la de Tucumán, con MANUEL GONZALO CASAS; tanto en la una como en la otra se han dictado cursos oficiales especiales y se han realizado tesis y publicaciones varias. También en la *Fordham University* se encuentra en su casa, como en la de *Nôtre Dame*. En Buenos Aires existe asimismo un "Círculo de estudios filosóficos" en el cual el espiritualismo es, digamos, doctrina oficial.

⁽¹⁾ Entre los otros estudiosos italianos que se inspiran en el espiritualismo contemporáneo, mencionemos a FAUSTO M. BONGIOANNI (1902), PIETRO PRINI (1915), VITTORIO MATHIEU (1923), ROMEO CRIPPA (1916), MICHELE SCHIAVONE (1929), MARÍA RASCHINI, ATTILIO FRANCHI, etc.

BIBLIOGRAFÍA

Nos limitamos a dar la bibliografía esencial de los escritos sobre varios autores; sus obras han sido citadas en el texto.

La "Philosophie de l'Esprit"

Sobre la filosofía del espíritu en general: R. LE SENNE, "De la philosophie de l'esprit", en la obra *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, vol. II, pp. 113-131, París, 1950; L. LAVELLE, "Les trois moments de la métaphysique", *ibid.*, pp. 131-148; F. ALESSIO, *Studi sul neo-spiritualismo*, Milán-Roma, 1953.

L. Lavelle

Autopresentación en *La mia prospettiva filosofica*, Padua, 1950; J. CHEVALIER, "Aperçu sur la philosophie de L.", en *Rev. Thomiste*, 1939, pp. 509-533; O. M. NOBILE, *La filosofia di L. L.*, Florencia, 1943; G. TRUC, *De J. P. Sartre à L. L. ou désagregation et réintégration*, París, 1946; P. G. GRASSO, *Lavelle*, Brescia, 1949; R. LE SENNE, N. J. BALTHASAR, G. BERGER, J. CHAIX-RUY, B. DELFGAAUW, A. REYMOND, A. RIGOBELLO, G. SANTINELLO, en *Giornale di Metafisica*, 1952, n° 4, enteramente dedicado a Lavelle y con un escrito suyo inédito y correspondencia con M. F. Sciacca; J. ÉCOLE, "Le problème du mal et le sens de l'existence humaine dans la philosophie de L. L.", en *Revue Thomiste*, 1953, pp. 109-129; J. ÉCOLE, "L'expérience de l'être selon L. L.", en *Étud. philos. de L. L.*, Lovaina, 1957. Los números 4 (1957) y 1 (1958) de *Études philos.* están dedicados a Lavelle.

R. Le Senne

J. PAUMEN, *Le spiritualisme existentiel de R. Le S.*, Paris, 1949; A. GUZZO, G. CLAVA, M. GHIO, C. ROSSO, *R. Le Senne*, Turin, 1951 (con bibliografia); E. CENTINEO, *R. Le Senne*, Palermo, 1953 (con bibliografia); J. PIRLOT, *Destinée et valeur. La philosophie de R. Le Senne*, Namur, 1953; F. P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo*, Milán-Roma, 1953; varios autores, "R. Le Senne", en *Études philos.*, 1955, n° 3 (enteramente dedicado a Le Senne, con nota bibliográfica); *Giornale di metafis.*, 1955, n° 3 (enteramente dedicado a Le Senne).

A. Forest

P. BOLLENGIER, *L'attitude subjective de l'esprit dans la dialectique réaliste du consentement à l'Être*, Lovaina, 1944; F. BARTOLONE, "La giustificazione immanente del metodo del «consenso all'essere» di A. F.", en *Teor.*, 1946, n° 1; 1947, n° 2; G. DE BENEDETTO, *Sul metodo del consenso all'essere*, Messina, 1950.

M. Nédoncelle

CH. DEVIVAISE, "La communication des consciences chez M. N.", en *Étud. philos.*, 1946, pp. 218-224; P. GUERIN, "Une philosophie de la personne", en *Rev. d'hist. et philos. religieuses*, 1947, pp. 259-276.

Espiritualismo contemporáneo

Sobre el espiritualismo contemporáneo en general: M. T. ANTONELLI, "Momenti e problemi di uno spiritualismo cristiano", en *Riv. ros.*, 1950, pp. 81-85, 161-170, 274-280; 1951, pp. 17-33; R. CRIPPA, "Di un carattere distintivo dello spirit. cristiano italiano da quello francese", en *Giorn. di metaf.*, 1950, pp. 215-218; N. INCARDONA, *Problematica interna dello spiritualismo cristiano*, Milán, 1951; M. T. ANTONELLI, V. MATHIEU, V. SAINATI, "Il neospiritualismo italiano: Carlini, Guzzo, Sciacca", en *Giorn. di metaf.*, 1955, pp. 192-282; U. A. PADOVANI,

"Nuovo s. e metafisica classica", en *Giorn. di metaf.*, 1951, pp. 21-39; G. BONTADINI, "S. cristiano e metafisica classica", en *Giorn. crit. della filos. it.*, 1955, pp. 81-96.

A. Carlini

M. F. SCIACCA, "Problemi dello spiritualismo di A. C.", en *Logos*, 1937, pp. 104-120; M. F. SCIACCA, "Il pensiero filosofico di A. C.", in *Arch. di storia d. filos. it.*, 1937, n° 2; L. PAREYSON, "Preesistenzialismo di A. C.", en *Studi sull'esistenzialismo*, Florencia, 1943; M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, Milán, 1947, vol. II; G. GALLI, *Sul pensiero di A. C. ed altri studi*, Turin, 1950; S. ALBERGHI, "Sul pensiero di A. C.", en *Riv. Ros.*, 1950, pp. 86-106; A. MANNO, "Lo spiritualismo di A. C.", en *Ann. Ist. sup. di sc. e lett. S. Chiara*, 1951-52, n° 4.

A. Guzzo

L. STEFANINI, "L'io e la ragione di A. G.", en *Humanitas*, 1948, pp. 853-62; S. ALBERGHI, "Sul pensiero di A. G.", en *Riv. Ros.*, 1950, pp. 16-31; F. P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo*, Milán, 1953, pp. 55-88; A. PLEBE, M. F. SCIACCA, L. PAREYSON, V. MATHIEU, E. ARLANDI, *A. Guzzo*, Turin, 1954.

M. F. Sciacca

Para una nómina completa de los escritos de y sobre Sciacca, véase: M. F. Sciacca, al cuidado de A. Guzzo, R. CRIPPA, F. ARATA, Turin, 1951; S. ALBERGHI, "Sul pensiero di M. F. Sciacca", en *Riv. Ros.*, 1949, pp. 176-190; A. CARLINI, "Incontri e scontri con Stefanini e con Sciacca", en *Giorn. crit. filos. it.*, 1950, pp. 841-893; C. FABRO, "La verità integrale dell'uomo integrale", en *Div. Th.*, 1950, pp. 511-519; F. AMERIO, "Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio", in *Giorn. di metaf.*, 1951, pp. 168-186; P. ROSTENNE, "M. F. Sciacca", en *Rev. nouv.*, 1952, pp. 402-410; G. M. Pozzo, "Recenti sviluppi della filosofia dell'integralità di M. F. S.", en

Studia patavina, 1956, pp. 334-338; M. SCHIAVONE, *L'idealismo di M. F. S.*, Domodossola, 1957; A. NOBILE VENTURA, *Colloquio con M. F. S.*, Milán, 1958; autores varios, *El pensamiento de M. F. S.*, Buenos Aires, 1959; autores varios, *Scritti in onore di M. F. S.*, Milán, 1959; A. CATURELLI, *La filosofía de la integralidad de M. F. S.*, Córdoba, 1959; A. CANTONI, *M. F. Sciacca*, Turín, 1960 (con bibliografía); F. PETRINI, *La filosofía dell'integralità di M. F. Sciacca*, Roma, Paoline, 1961; C. VALENTI, *La restaurazione dell'idealismo nel pensiero di M. F. Sciacca*, Palmi, 1961; I. HOELLHUHER, *Die philosophie von M. F. Sciacca*, München, 1961; MANUEL GONZALO CASAS, *Sciacca*, Buenos Aires, Columba, en prensa.

F. Battaglia

G. MARCHELLO, *F. Battaglia*, Turín, 1957.

L. Stefanini

J. CHAIX-RUY, "Les philosophes italiens d'aujourd'hui", en *Rev. Thom.*, 1947, p. 407 y ss.; id., "Le personalisme spiritualiste de L. S.", introd. a la trad. francesa *Itinéraires métaphysiques*, París, 1952; M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, cit.; S. ALBERGHI, "Sul pensiero di L. S.", en *Riv. Ros.*, 1952, n° 2, p. 25 y ss.; M. T. ANTONELLI, "Perfil filosófico de L. S.", en *Rev. portug. filos.*, 1956, pp. 424-433.

R. Lazzarini

Z. MICHELINI, "La filosofía della salvezza", en *Ricerche religiose*, 1927, n° 6; M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, cit.

INDICE

	Pág.
I. Caracteres del espiritualismo contemporáneo	7
1. Su posición en la filosofía contemporánea . .	7
2. Problemática de la "Philosophie de l'esprit" . .	11
3. Problemática del espiritualismo italiano	17
II. El espiritualismo contemporáneo en Francia	20
1. La dialéctica del eterno presente de Louis Lavelle	20
2. La filosofía como "experiencia total" de R. Le Senne	30
3. A. Forest, G. Berger, J. Moreau, J. Chaix-Ruy, M. Nédoncelle	35
III. El espiritualismo contemporáneo en Italia	41
1. El espiritualismo realista de A. Carlini	41
2. El "idealismo" teísta de A. Guzzo	44
3. F. Battaglia y L. Stefanini	50
IV. Filosofía de la integralidad y fortuna del espiritualismo	53
Bibliografía	59

59 M/N
185
1065

W 14 (12)

Este libro se terminó de imprimir
el 23 de marzo de 1962 en
Industrias Gráficas Rosso S.A.I.C.I.,
Doblas 955, Buenos Aires.

COLECCIÓN HOMBRES INQUIETOS

Director: Michele Federico Sciacca.

1. *Paul Valéry*, por EDMÉE DE
LA ROCHEFOUCAULD.
2. *Camus*, por ARMANDO RIGO-
BELLO.

En preparación:

Pirandello, por ALDO VALLONE.

Sciacca, por MANUEL GONZALO
CASAS.

Péguy, por PIERRE FLOTTES.

Leopardi, por RENZO FRATTAROLO.

Montaigne, por M. DREANO.

*

EDITORIAL COLUMBA
Sarmiento 1889 Buenos Aires

